

# Clemente d'Alessandria e la preghiera: *φιλανθρωπία* e desiderio nell'assimilazione a Dio

Ilaria VIGORELLI

Introduzione; 1. L'amore in Dio; 2. ... e l'amore nell'orante; 3. Conclusione: chi prega somiglia a Dio perché ama come Dio ama.

## Introduzione

Durante un bel dialogo avuto ad Oxford con Veronika Černušková<sup>1</sup>, mi veniva posta una domanda profondamente teologica, ovvero se in Gregorio di Nissa la preghiera nell'uomo riflettesse un desiderio presente in Dio. La questione partiva dalla ben nota concezione di Clemente per il quale non può esserci in Dio tensione alcuna, nessun desiderio. Mi sono trovata così a dover considerare quali elementi di continuità e di discontinuità ci fossero tra la concezione della *φιλανθρωπία* divina di Clemente e quella di Gregorio, e ciò mi ha portato ad analizzare in modo più approfondito la teologia di Clemente, che mi era parsa contraddittoria al momento di affermare la predicazione dell'amore di Dio mentre ribadiva la totale mancanza di desiderio in Dio. Come si configura in Clemente la teologia dell'amore senza desiderio? C'è una qualche corrispondenza con il suo pensiero trinitario? Ha forse il tratto del desiderio in Dio a che vedere con l'ontologia dell'immanenza tripersonale della natura divina che ancora doveva svilupparsi? Come è cambiata la concezione del desiderio in Dio, nell'ambito della storia del dogma trinitario?

<sup>1</sup> Filologa e traduttrice delle opere di Clemente alla lingua ceca.

Tali e tante domande permettono di seguire una linea di ricerca piuttosto lunga; in questa sede proverò a mettere in luce soltanto come Clemente presenti la preghiera e come il pregare configuri la *φιλανθρωπία* dell'orante; in tal modo potremo riprendere il paragone con l'amore divino e chiederci in che modo esso plasmi l'uomo nel divinizzarlo a immagine di Sé. Si potrà così mettere in evidenza come l'ideale dell'assimilazione al Dio di Gesù Cristo si integri e si sviluppi in seno alla preghiera. In tal modo metteremo le basi per poter considerare quali elementi della riflessione di Clemente riflettano, nella concezione della preghiera, un momento determinato della storia del dogma trinitario.

Come è noto, ciò che tra gli scritti di Clemente più si avvicina ad un trattato sulla preghiera consiste nei primi sette capitoli del Libro VII degli *Stromati*. Non va trascurato che l'inculturazione della fede che troviamo negli scritti dell'Alessandrino a noi pervenuti conserva paralleli filosofici di chiara matrice platonica e stoica e dobbiamo ricordare che Clemente si poneva in aperta dialettica con i valentiniani e i marcioniti dell'epoca; non potendo però soffermarci in questa sede a considerare tali e tanti paralleli, rimando al volume degli atti del primo Colloquio su Clemente d'Alessandria, svoltosi a Olomouc nell'Ottobre 2010<sup>2</sup>, come pure al bell'articolo di Alain Le Boulluec sulla preghiera in Clemente nel confronto con il trattato di Origene<sup>3</sup>. Per focalizzare così l'attenzione sul rapporto tra amore e desiderio, che si riscontra nelle occorrenze relative alla preghiera.

- 2 M. Havrda – V. Hušek – J. Plátová (eds.), *The seventh book of the Stromateis: proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, Brill, Leiden – Boston, 2012.
- 3 A. Le Boulluec, “Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène”, in L. Perrone (ed.), *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian tradition, papers of the 8<sup>th</sup> International Origen Congress*, Pisa, 27–31 August 2001, Leuven, Leuven University Press – Peeters, 2003, Vol. 1, 397–408.

1. L'amore in Dio

In *Strom.* VI,9,73,2–3, Clemente pone la questione dell'amore divino a partire dalla constatazione della differenza che c'è tra la naturale tensione umana al bene e la mancanza di passioni cui deve giungere il “vero gnostico”. La domanda che raccogliamo è quindi sull'estinguersi del desiderio. Ecco il passo:

Se nei confronti di ciò che è bene ci si familiarizza soltanto con la tensione del desiderio (ἡ πᾶσα οικείωσις ἢ πρὸς τὰ καλὰ μετ' ὀρέξεως γίνεται), come può restare senza passioni (πῶς ἀπαθῆς μένει), ci si dice, colui che aspira al bene (ὀρεγόμενος)? Ma costoro ignorano, a quanto pare, l'amore divino (τὸ θεῖον τῆς ἀγάπης): l'amore in effetti non è più appetito di colui che ama, (οὐ γάρ ἐστιν ἔτι ὀρεξις τοῦ ἀγαπῶντος ἢ ἀγάπη), ma affinità affettiva (στερκτικὴ δὲ οικείωσις), che restituisce lo gnostico, non più condizionato da bisogno di tempo o luogo, all'“unità della fede”(«εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως» Ef 4,13)<sup>4</sup>.

Un primo aspetto che vogliamo mettere qui in luce è che per Clemente l'amore in Dio non è considerabile come un appetito (ὄρεξις) ma come una affinità affettiva (στερκτικὴ οικείωσις). Si tratta perciò di una disposizione stabile di affetto (στερκτικὴ), che rende affini gli amanti nella reciproca appropriazione (οικείωσις).

In un altro passo di poco successivo, Clemente pone l'accento sulla mancanza di passioni che caratterizza il “vero gnostico”, cioè colui che ha scelto il cammino della divinizzazione in Cristo, e dice di coloro che errano:

Essi non si adeguano intimamente alla natura del reale, sì da comprendere in modo “veramente gnostico” che tutto è bene (καλὰ μὲν εἶναι πάντα) ciò che fu creato per nostro uso, il matrimonio per esempio, e la procreazione, purché assunti con temperanza (μετὰ σωφροσύνης παρειλημμένα), e che cosa ancor migliore di questo bene è divenire libero da passioni e virtuoso attraverso l'assimilazione a Dio (τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσιν ἀπαθῆ καὶ ἐνάρετον γενέσθαι)<sup>5</sup>.

4 *Strom.* VI,9,73,2–3.

5 *Strom.* IV,23,147,1.

La difesa del matrimonio e dei beni corporali, necessaria al dibattito con i marcioniti, non distoglie Clemente dal sottolineare la stabilità affettiva data dalla assimilazione a Dio (τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσιν), la quale, come sottolineava prima in altro modo, purifica l'amore da ogni oscillazione e divergenza.

Poco oltre l'Alessandrino aggiunge ancora:

E non è certo tale avversità al mondo sensibile a creare per conseguenza una comunione con la realtà intellegibile (τὴν πρὸς τὰ νοητὰ οἰκείωσιν ἀκολούθως), mentre, viceversa la comunione con l'intellegibile (ἢ πρὸς τὰ νοητὰ οἰκείωσις) diviene per lo "gnostico" un naturale distacco dal mondo sensibile (κατὰ φύσιν περιαγωγή τῷ γνωστικῷ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν): egli ha scelto, in modo "gnostico", il bene con una scelta fra i beni; egli ammira la generazione e santifica (ἀγιάζοντι) il creatore (Mt 6,9) santificando così l'assimilazione a Dio (τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσιν)<sup>6</sup>.

Da questi passi risulta molto chiaro l'intento di valorizzare il creato e le realtà corporee, e al contempo è molto presente il riferimento all'ideale platonico proposto dal *Teeteto* circa l'assimilazione a Dio<sup>7</sup>. Essa conduce all'eliminazione, per quanto possibile, delle passioni, e Clemente sottolinea il fatto che ciò significa eliminazione di ciò che nell'uomo è mutevole<sup>8</sup>. Ecco allora che l'assimilazione a Dio in quanto acquisizione dell'immutabilità – sempre per quanto possibile – diviene il parametro per comprendere la concezione di Clemente quan-

6 *Strom.* IV,23, 148,1–2.

7 Non è possibile, in questo caso, trascurare il contributo che aveva già introdotto Filone nella lettura del *Teeteto*. Si veda in merito: C. Lévy, "Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance: le problème de l'oikeiōsis chez Philon", in C. Lévy (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie*, Tournhout, 1998, 153–164.

8 Ho avuto modo di approfondire l'uso compiuto da Clemente del riferimento al *Teeteto*, in due occasioni: Oxford 2015 e Roma 2016. Cfr. I. Vigorelli, "La somiglianza con Dio «per quanto possibile» negli Stromateis di Clemente Alessandrino e nel De virginitate di Gregorio di Nissa: cristocentrismo e ruolo della filosofia", in J. Leal – A. Mira, *L'insegnamento superiore nella storia della Chiesa: scuole, maestri e metodi*, Edusc, Roma, 2016, 101–116.

do considera l'amore divino connotandolo di impassibilità. È detto impassibile il Dio che ama sempre, ossia che mai muta nell'amare.

Ciò che teniamo come filo conduttore del nostro percorso è che proprio in questa immutabilità divina ha luogo l'affezione originaria che ci permette di divenire consimili al divino.

In una precedente indagine ho potuto già sottolineare una particolare ricorrenza che appare nel Libro I del *Pedagogo*, al capitolo VIII, quando Clemente è al cuore dell'argomento con cui intende mostrare la bontà essenziale di Dio: cioè come Egli sia buono anche quando punisce<sup>9</sup>. Si tratta del luogo in cui l'Alessandrino si cimenta alla contestazione radicale dello gnosticismo di Marcione, volendo dare un'interpretazione unitaria della rivelazione di Dio<sup>10</sup>.

A testimonianza della bontà e della giustizia di Dio, Clemente spiega come l'attributo della giustizia è in Dio lo stesso della misericordia, giacché Colui che è l'unico Dio (ὁ αὐτὸς μόνος ὢν θεὸς<sup>11</sup>), è lo stesso giusto che giudica, e lo stesso che testimonia il Vangelo<sup>12</sup>.

Compare quindi un riferimento alla *schésis* (σχέσις) del Logos dove Clemente commenta il passo di Gv 17,24–26<sup>13</sup>, laddove Gesù,

9 I. Vigorelli, "Schesis and Trinitarian Thought in Clement of Alexandria: From Philosophy to Scriptural Interpretation", in Veronika Černušková, Judith L. Kovacs, Jana Plátová, *Clement's Biblical Exegesis, Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, May 29–31, 2014)*, in Vigiliae Christianae, Supplements (139), Brill, Leiden, 2016, 147–161.

10 Cfr. A. Boatti, *Clemente Alessandrino, Pedagogo*, Sei, Torino, 1937, p. XIV; *Introduction* de H.-I. Marrou, SC 70, 33; F. Cayré, *Précis de patrologie et d'histoire de la théologie*, Société de St. Jean l'évangéliste, Paris 1931, tome I, 173.

11 *Paed.* I, 8, 71, 2, 4; SC 70, 236.

12 *Paed.* I, 8, 71, 2, 5; SC 70, 236.

13 «Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché tu mi hai amato prima della creazione del mondo. Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto; questi sanno che tu mi hai mandato. E io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro».

nella sua preghiera al Padre, rende noto l'amore del Padre per il Figlio prima della creazione del mondo (ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου<sup>14</sup>). L'argomento si svolge così: Dio è buono perché in Lui vi è la disposizione reciproca d'amore che è tra il Padre e il Figlio e se la giustizia viene dalla medesima relazione d'amore, del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre – e il Figlio è il Logos –, in tale relazione risiede il presupposto ontologico della manifestazione della giustizia come misericordia.

Colui che pone quelli alla destra e quelli alla sinistra, se è conosciuto come Padre, essendo buono, è chiamato soltanto per ciò che è, buono; ma se [è conosciuto che], essendo Figlio, il suo Logos è nel Padre, [Egli] è chiamato giusto per la relazione reciproca d'amore (ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως ἀγάπης), nome che è misura all'equità della potenza<sup>15</sup>.

Assistiamo qui ad un passaggio importante, perché Clemente sembra porre a fondamento dell'affermazione ontologica della bontà essenziale dell'unico Dio creatore e redentore, e dunque della continuità della rivelazione tra Antico e Nuovo Testamento, la disposizione di

14 *Paed.* I, 8, 71, 2, 8: SC 70, 236.

15 Ὁ γὰρ ἰστὰς τοὺς μὲν ἐκ δεξιῶν, τοὺς δὲ ἐξ εὐωνύμων, καθὸ μὲν πατὴρ νοεῖται, ἀγαθὸς ὢν, αὐτὸ μόνον ὃ ἐστὶ κέκληται, ἀγαθός, καθὸ δέ, υἱὸς ὢν, ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν τῷ πατρὶ ἐστὶ, δίκαιος προσαγορεύεται ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως ἀγάπης, ἰσότητι μεμετρημένον ὄνομα δυνάμεως. *Paed.* I, 8, 71, 3, 3–7: SC 70, p. 236. Cfr. M. Marcovich (ed.), *Clementis Alexandrini Paedagogus*, Supplements to *Vigiliae Christianae* LXI, Brill, Leiden-Boston, 2002, 44. Miklós Gyurkovics ha sottolineato al XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana che «il rapporto tra Dio Padre e il Figlio non è meramente un'idea astratta, ma una perfetta realtà, che secondo *Paed.* I, 8, 71 e I, 88 viene descritta come la reciproca e bilanciata gnosi, e lo sfondo di questo reale rapporto sostituisce l'amore del Padre. Il Figlio rivela prima e dopo la sua incarnazione la giustizia originaria, che è il rapporto bilanciato tra Padre e Figlio, e che si basa sulla regola dell'amore, e non sulla regola dell'equivalenza e delle misure». Cfr. M. Gyurkovics, "La giustizia bilanciata nell'insegnamento di Clemente di Alessandria" in *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I–V sec.)*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 145, Institutum Patristicum, Roma, 2016, 111–119, qui 116–117.

amore reciproco tra il Padre e il Figlio, che è Logos nel (ἐν) Padre<sup>16</sup>. Nel ragionamento di Clemente, come non può esservi contrasto oppositivo tra Dio e il suo Logos, perché il Logos *in* Dio è Dio<sup>17</sup> – e la relazione tra il Padre e il Figlio è di amore –, così non può esserci contrasto oppositivo tra la giustizia e la misericordia, come neppure tra il Logos/Scrittura che punisce e il Logos/Scrittura che esorta ed educa.

Mediante il riferimento alla disposizione d'amore del Logos in Dio, Clemente può contrastare definitivamente la logica dei contrari che fungeva da matrice filosofica alla teologia dualista gnostica, sostituendola con la *relazione* tra il Padre e il Figlio, la quale riverbera in tutta la creazione e nell'opera educativa (cioè storica) del Logos/Scrittura. Qui vediamo che l'Alessandrino compie un'operazione teoretica molto fine, nella quale la teologia supplisce all'ontologia e viceversa.

Lo stesso tema torna anche al capitolo nono del *Pedagogo*, dove Clemente fa di nuovo ricorso alla disposizione d'amore in Dio:

Così Dio da una parte è buono per se stesso, dall'altra è al contempo giusto riguardo a noi, e questo perché è buono. Ci mostra la sua giustizia mediante il Logos, lo stesso che è di là dall'alto (ἄνωθεν<sup>18</sup>), da colui che

16 La lettura qui presentata è pienamente in accordo con quanto sostenuto da Mark Edwards, che nello studiare la dottrina del Logos in Clemente di Alessandria ha mostrato come sia possibile rinvenire già in Clemente una primitiva distinzione tra economia e immanenza, collocando la sempiterna generazione del Logos nell'immanenza della natura divina. Cfr. M. J. Edwards, "Clement of Alexandria and his doctrine of the Logos", in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 159–177; 174.

17 *Gv.* 1,1 in *Paed.* I, 8, 62, 4, 2–3; SC 70, p. 222.

18 L'avverbio ἄνωθεν ricorre nel vangelo di Giovanni altre quattro volte per significare l'origine dal Padre: *Gv.* 3,3: ἐὰν μὴ τις γεννηθῆναι ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Se uno non nasce dall'alto non può vedere il Regno di Dio; *Gv.* 3,7: Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν: dovete nascere dall'alto; *Gv.* 3,31: Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· chi viene dall'alto è al di sopra di tutti; *Gv.* 19,11: Οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν. Non avresti alcun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto.

è Padre. Prima di essere creatore infatti era Dio, era buono, e per questo volle di essere creatore e padre; e quella disposizione d'amore (ἡ τῆς ἀγάπης ἐκείνης σχέσις) divenne principio di giustizia, sia quando fa risplendere il suo sole, sia quando manda il suo Figlio<sup>19</sup>.

Il ricorrere della coppia σχέσις-ἀγάπη, mostra qui in modo ancor più evidente che per Clemente la disposizione d'amore di Dio verso le sue creature proviene da quella che è anzitutto del Padre verso il Logos. Disposizione che è bontà essenziale e che si riversa sull'uomo come giustizia e come amore. Tutto ciò non provoca sconvolgimento nella divinità, che rimane immutabile nella disposizione tra il Padre e il Figlio.

Siamo alle origini della teologia del Logos e la differenza tra natura creata e natura increata non è ancora tracciata in modo inequivoco, ci vorranno altri due secoli e la polemica ariana per elaborarla pienamente, ma non si può far a meno di osservare nello stile e nella terminologia di Clemente la matrice delle successive formulazioni.

Seguendo il filo offerto dalle occorrenze di *schésis* nel *Pedagogo*, ho mostrato precedentemente che grazie alle oscillazioni semantiche, per cui il Logos è inteso come il Figlio del Padre o come discorso o come rivelazione delle Scritture<sup>20</sup>, il Logos è sempre ricondotto alla filiazione e il Figlio è *da sempre* colui che è amato dal Padre e presso cui è, essendo Dio. Ma siccome Egli è anche lo stesso Logos-creato-

19 Ὡστε ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτὸν, δίκαιος δὲ ἦδη δι' ἡμᾶς, καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός. Τὸ δίκαιον δὲ ἡμῖν διὰ τοῦ λόγου ἐνδείκνυται τοῦ ἑαυτοῦ ἐκεῖθεν ἄνωθεν, ὅθεν γέγονεν πατήρ. Πρὶν γὰρ κτίστην (κτίστης) γενέσθαι θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ δημιουργὸς εἶναι καὶ πατήρ ἠθέλησεν· καὶ ἡ τῆς ἀγάπης ἐκείνης σχέσις δικαιοσύνης γέγονεν ἀρχή, καὶ τὸν ἥλιον ἐπιλάμποντος τὸν αὐτοῦ καὶ τὸν υἱὸν καταπέμποντος τὸν αὐτοῦ. *Paed.* I, 9, 88, 2, 1-8; SC 70, 266. Nel testo edito da Marcovich si rintraccia la variante sottolineata. Cfr. M. Marcovich (ed.), *Clementis Alexandrini Paedagogus*, 54.

20 Il riferimento alla *schésis* del Logos – o altrove anche l'εἶδος (*Paed.* I, 66, 1, 1-3; SC 70, 228) – è utilizzato da Clemente anche per indicare il genere del discorso, che varia al variare delle azioni educative per la salvezza degli uomini e per gli intenti di rivelazione.



re che ha un immenso amore per l'uomo (τὸ μέγιστον αὐτοῦ τῆς φιλανθρωπίας<sup>21</sup>; ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας<sup>22</sup>), tanto da farsi uomo. Egli stesso (ὅτι δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος ἐγένετο)<sup>23</sup>, il Padre non è solo Padre di un Logos con il quale è in relazione d'amore paterno-filiale, ma è anche Padre del creato, in virtù del Logos per mezzo del quale è creatore<sup>24</sup>.

Potremmo perciò sottolineare che Clemente presenta una riflessione teologica sulla *disposizione* del Lógos divino, che è *stabile* in riferimento al Padre (nella disposizione di amore reciproco) e *mutevole nei modi* dell'amore per gli uomini (φιλανθρωπία che si manifesta nella Scrittura come correzione, esortazione, ecc.), ma che è al contempo *da sempre* come *disposizione* d'amore.

Sembra così che si possa legittimamente concludere che la conoscenza della *disposizione* del Padre e del Figlio, che è la relazione d'amore in Dio – elaborata da Clemente come relazione tra il Padre e il Figlio-Logos a partire dai testi biblici<sup>25</sup>, diviene matrice di una nuova ontologia che è *theo-logia*, mediante la quale l'Alessandrino contrasta il dualismo gnostico. Forse si può arrivare persino a dire che l'esegesi di *Gv. 1,1* e di *Gv. 17,24–26* compiuta da Clemente mette in luce come l'ontologia biblica abbia in sé il potere di superare un limite-matrice di tutti i sistemi filosofici greci: quella della lotta tra i contrari<sup>26</sup>.

21 *Paed.* I, 8, 62, 1,5: SC 70, 222.

22 *Paed.* I, 8, 62, 3, 1: SC 70, 222.

23 *Paed.* I, 8, 62, 2, 1: SC 70, 222.

24 È interessante notare che, per quanto ne sappiamo, Clemente non utilizzi mai l'espressione platonica «padre del logos» (πατήρ τοῦ λόγου), espressione con la quale Platone indicava chi fosse il responsabile – a chi cioè si dovesse chieder conto e ragione – di un determinato discorso (*Simposio*, 177d, 5; *Fedro*, 257b, 2). Tale espressione portava indubitabilmente con sé la storia di una metafora di subordinazione di un logos rispetto a suo padre.

25 Cfr. M. J. Edwards, "Clement of Alexandria and his doctrine of the Logos", 173.

26 Cfr. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957, 58.

2. ... e l'amore nell'orante

In questo quadro appaiono molto significativi i riferimenti alla preghiera.

Il primo luogo che consideriamo è ancora al capitolo VIII del libro I del *Pedagogo*<sup>27</sup>. La stessa immutabilità dell'amore divino verso il Logos e verso tutte le creature<sup>28</sup> è qui considerata nei confronti dell'uomo, il quale è la creatura creata capace di amare a sua volta (φιλόθεον ζῷον)<sup>29</sup>; lo stesso Logos che frena le passioni cattive e conduce alla concordia gli uomini; che è buono per natura ed è giusto per l'amore scambievole con il Padre; Questi è proprio il Logos che ha insegnato a pregare per i malfattori. Afferma infatti Clemente: «Non potrà volere la vendetta colui che ci insegna a pregare per coloro che ci fanno del male»<sup>30</sup>.

In questo capitolo del *Pedagogo*, Clemente introduce una disposizione orante che prende le mosse dalla contemplazione dell'Incarnazione:

Insorgono alcuni a dire che non è buono il Signore, che fa uso di verga e di minacce e di timore. Ma, come pare, non ascoltano la Scrittura, che dice: "Colui che teme il Signore si converte nel cuore" e dimenticano quell'immenso amore (τὸ μέγιστον αὐτοῦ τῆς φιλανθρωπίας) per cui divenne uomo per noi. E perciò il profeta lo prega intimamente (οἰκειότερον) con queste: "Ricordati di noi che siamo polvere", cioè abbi pietà (σμπάθησον) di noi tu che hai provato per esperienza personale (αὐτοπαθῶς) la debolezza della carne.<sup>31</sup>

27 Si tratta di *Paed.* I,8,62–74: SC 70, 222–242.

28 «Se dunque non odia niente di ciò che è fatto da lui, rimane che lo ama» (Εἰ δὲ οὐ μισεῖ τῶν ὑπ' αὐτοῦ γενομένων οὐδέν, λείπεται φιλεῖν αὐτό. *Paed.* I, VIII,62,4,2–3)

29 *Paed.* I,VIII,63,1,2–3: SC 70, 224.

30 Οὐκ ἂν δὲ ἐπιθυμήσει τιμωρεῖσθαι ὁ ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ἡμᾶς προσεύχεσθαι διδάσκων *Paed.* I,VIII,70,3,6–7: SC 70, 234.

31 Ἐνταῦθα ἐπιφύονται τινες οὐκ ἀγαθὸν εἶναι φάμενοι τὸν κύριον διὰ τὴν ῥάβδον καὶ

Luomo può arrischiarsi di rivolgersi a Dio e può contare sull'amore immutabile di Dio nei confronti delle sue creature, e il Logos può insegnare agli uomini a pregare anche per i nemici, proprio a motivo dell'Incarnazione.

La preghiera insegnata dal Logos divino agli uomini appare come immagine della *φιλανθρωπία* divina e porta gli uomini alla *φιλανθρωπία* reciproca. Tale pedagogia divina è radicata nell'Incarnazione del Logos, cioè nell'esperienza della debolezza umana fatta personalmente dal Logos incarnato.

In questo modo la preghiera è concepita come il luogo che porta alla somiglianza con Dio *mediante l'amore*, giacché solo a motivo dell'Incarnazione l'uomo può avere l'ardire di amare come lo stesso Dio ama<sup>32</sup>.

La preghiera, poi, è specialmente immagine dell'amore di Dio quando è preghiera di intercessione. Clemente ne tratta diffusamente nel nono capitolo del libro VII degli *Stromati*, dove mette in evidenza la mediazione del «maestro degno di fede» in nome degli uomini e la magnificenza del Logos che ridonda a suo beneficio. La logica è sempre quella della assimilazione a Dio, giacché è a immagine del Logos che il vero gnostico «educa, e perciò crea e trasforma il catecumeno rinnovandolo per la salvezza»<sup>33</sup>. Ciò è reso ancor più esplicito poco oltre, dove Clemente spiega che per il credente il bene fatto al prossimo è ritenuto salvezza propria, esplicitando che la somiglianza

τὴν ἀπειλὴν καὶ τὸν φόβον καὶ παρακούσαντες μὲν, ὡς ἔοικε, τῆς γραφῆς ᾧ δέ που λεγούσης «καὶ ὁ φοβούμενος κύριον ἐπιστρέφει ἐπὶ καρδίαν αὐτοῦ», ἐκλαθόμενοι δὲ τὸ μέγιστον αὐτοῦ τῆς φιλανθρωπίας, ὅτι δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος ἐγένετο. Καὶ δὴ οἰκειότερον αὐτῷ ὁ προφήτης προσεύχεται διὰ τούτων «μνήσθητι ἡμῶν, ὅτι χοῦς ἐσμεν», τουτέστι συμπάθησον ἡμῖν, ὅτι τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς αὐτοπαθῶς ἐπέιρασας. (*Paed.* I,8,62,1,1–2,4).

32 La preghiera per il prossimo e l'assimilazione a Dio: rif. successivi in *Paed.* e *Strom.* VII,9,52–54.

33 οὗ κατ'εἰκόνα παιδεύων ὁ τῷ ὄντι ἄνθρωπος δημιουργεῖ καὶ μεταρρυθμίζει καινίζων εἰς σωτηρίαν τὸν κατηχούμενον ἄνθρωπον. (*Strom.* VII,9,52,2,6–3,1).

con Dio non si dà per aver acquisito «le particolarità della medesima forma» (οὐ κατὰ τὴν τῆς μορφῆς ιδιότητα), bensì per «i segni della sua potenza e per la somiglianza della sua predicazione» (ἀλλὰ κατὰ τὸ τῆς δυνάμεως σύμβολον καὶ κατὰ τὸ τῆς κηρύξεως ὁμοίωμα)<sup>34</sup>.

La teologia delle nature non è ancora sviluppata nel seno della dottrina trinitaria, ma qui la differenza di natura tra l'uomo e Dio è già ben tracciata: la preghiera appare come quella relazione che tiene uniti due differenti, il credente e il Logos, nella facoltà di mediare l'amore divino<sup>35</sup>.

Il rapporto tra preghiera ed assimilazione a Dio ricorre più volte ancora<sup>36</sup>, con o senza il riferimento al Logos e non sempre con un chiaro riferimento alla differenza delle forme sostanziali. La potenza trasformativa della fede che si manifesta nella preghiera richiederebbe un ulteriore approfondimento dell'ontologia di Clemente; in *Strom.* VII/7,38,4–39,1, per esempio, la preghiera è considerata mezzo per possedere il bene, ma non nel senso di un possesso transitorio, bensì come acquisizione di un modo di essere (ὡς [...] εἶναι):

Lo gnostico formula la sua preghiera e richiesta in rapporto ai veri beni, quelli dell'anima; e prega collaborando insieme egli stesso per giungere in possesso della bontà, in modo da non più possedere il bene come cognizione aggiunta, ma da essere buono».<sup>37</sup>

34 *Strom.* VII,9,52,3,5–6.

35 Si è occupata specialmente della preghiera di intercessione nel VII libro di *Stromati* Jana Plátová, “The Gnostic’s Intercessory Prayer according to Clement of Alexandria”, in M. Havrda – V. Hušek – J. Plátová (eds.), *The seventh book of the Stromateis: proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, 185–198.

36 Cfr. Ivi, 186.

37 ὁ γνωστικὸς τὴν εὐχὴν καὶ τὴν αἴτησιν τῶν ὄντως ἀγαθῶν τῶν περὶ ψυχὴν ποιεῖται, καὶ εὐχεται συνεργῶν ἅμα καὶ αὐτὸς εἰς ἕξιν ἀγαθότητος ἐλθεῖν, ὡς μηκέτι ἔχειν τὰ ἀγαθὰ καθάπερ μαθήματά τινα παρακείμενα, εἶναι δὲ ἀγαθόν (*Strom.* VII/7,38,4–39,1).

3. Conclusione: chi prega somiglia a Dio perché ama come Dio ama

Per concludere vorrei tornare a quelle domande iniziali, per sottolineare il rapporto esistente nella teologia di Clemente tra l'asse verticale e l'asse orizzontale. Sulla verticale infatti si trovano l'ascesi dell'uomo verso la somiglianza con il Dio immutabile e senza passioni, e la discesa del Logos nell'Incarnazione; su questo asse non può esservi desiderio nella divinità, perché siamo nell'ontologia della trascendenza divina; ma in Clemente si trova anche un'ontologia che si sviluppa sull'asse orizzontale, dove è posto sia l'amore intra-divino tra il Padre e il Figlio-Logos (theo-logia), sia l'amore tra il credente e gli uomini, anche quando nemici.

Mi sembra che si possa perciò osservare che l'amore sia posto da Clemente come il vincolo che tiene insieme i termini della relazione sia sugli assi verticali che su quelli orizzontali, da Dio a Dio e da Dio all'uomo, così come dall'uomo a Dio e dall'uomo all'uomo.

Ora, l'immutabilità della trascendenza divina è anche il criterio per valutare la realtà della divinizzazione, perciò lo riscontriamo nel senso dell'impassibilità dell'orante. La disposizione d'amore immutabile è infatti presente nel cuore dell'uomo soltanto se egli è in preghiera. In *Strom.* VI,9,77–79 troviamo questo compendio della disposizione d'amore fissata dalla preghiera: solo l'amore, dice Clemente, permette che la disposizione dell'anima sia fissa e costante alla maniera della immutabilità della natura divina, e tale abito non può che essere un «abito mistico»<sup>38</sup>. Infine, come il vero gnostico acquisisce la somiglianza con Dio mediante la preghiera, è con la preghiera che potrà ottenere la salvezza degli uomini, giacché in tal modo egli stesso sarà a sua volta «promotore di salvezza» per essersi assimilato al Salvatore<sup>39</sup>.

38 οὕτως ἐν ἕξει τελειωθεῖσα τῇ μυστικῇ ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει. (*Strom.* VI,9,78,4,4–5,1).

39 “Non pregherà certo di ottenere i beni di quaggiù, lui che è persuaso che otterrà i veri beni, ma di aderire sempre alla fede che consegue con successo il

Tornando dunque alle domande iniziali sull'assenza del desiderio nel Dio di Clemente, potremmo dire che se è vero che *l'ἀπάθεια* rimane il modo per descrivere l'immutabilità divina e la somiglianza con la divinità, l'Alessandrino ci insegna che non perciò viene meno la disposizione all'amore che comunemente indichiamo oggi con desiderio, ma lo rende fisso e inclusivo. Ciò è reso evidente nell'uomo che prega, perché diviene capace di includere anche il nemico nell'amore.

Clemente ci insegna perciò che l'immutabilità di Dio si porta al cuore dell'uomo nel farlo immagine del Cuore del Figlio. E questa immutabilità è divinizzazione.

suo buon fine. Inoltre egli pregherà che moltissime persone divengano il più possibile simili a lui, per quella gloria di Dio che ha [per noi] il suo compimento nella "gnosi" perfetta: promotore di salvezione è colui che si assimila al Salvatore (cfr. *Strom.* II 18,80,5–81,1 e 10, 46,1) per quanto è lecito all'umana natura contenerne l'immagine, e si comporta rettamente nell'osservare i comandamenti senza mai trasgredirli".

(αὐτίκα οὐδὲ εὕξεται τυχεῖν τῶν τῆδε ὁ τεύξεσθαι πεπεισμένος τῶν ὄντως ἀγαθῶν, ἔχεσθαι δὲ αἰεὶ τῆς ἐπιβόλου καὶ κατορθωτικῆς πίστεως. καὶ πρὸς τοῖσδε παμπόλλους ὡς ὅτι μάλιστα ὁμοίους αὐτῷ γενέσθαι εὕξεται, εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ, ἢ κατ' ἐπίγνωσιν τελειοῦται· σωτήριος γάρ τις ὁ τῷ σωτῆρι ἐξομοιούμενος, εἰς ὅσον ἀνθρωπίνη φύσει χωρῆσαι τὴν εἰκόνα θέμις, ἀπαραβάτως τὰ κατὰ τὰς ἐντολάς κατορθῶν. *Strom.* VI,9,77,3,1–5,3).